

## Eguaglianza

di Sergio Cremaschi

1. Delle tre parole d'ordine della Rivoluzione francese, *liberté*, *égalité*, *fraternité*, la seconda è tuttora la più invocata e temuta. È significativo che nell'uso italiano la dizione *uguaglianza* sia usata prevalentemente per indicare il concetto matematico di uguaglianza, mentre il francesismo *eguaglianza* sia tuttora preferito per designare l'eguaglianza (morale, politica, giuridica) fra gli esseri umani. Ma come è stato possibile che questa parola, come la sua compagna *libertà*, abbia avuto tanta fortuna nella storia dei concetti politici nonostante la difficoltà di stabilire il suo significato descrittivo, difficoltà che è comune anche al concetto di libertà? Nel caso di quest'ultimo la difficoltà è legata all'ambiguità del concetto (potendosi intendere per libertà cose diverse), mentre il significato descrittivo del concetto di eguaglianza è difficile da stabilire soprattutto per la sua indeterminazione.

Una rivendicazione di eguaglianza infatti ha un qualche senso se si traduce nella negazione di una specifica ineguaglianza fra qualcuno e qualcun altro, considerati sotto qualche aspetto, e in nome di un qualche criterio di giustizia (Bobbio 1979).

Eppure gli ultimi quattro secoli hanno assistito a rivendicazioni di eguaglianza che si sono sempre caricate del *pathos* derivante da una pretesa di universalità e assolutezza che si spingeva oltre la rivendicazione particolare, e che proprio da questo suo andare oltre sembrava trarre la propria forza. Nella storia di questa nozione sono però scritte le ragioni del suo carisma: ripercorrere questa storia costringe a ripercorrere da un punto di vista particolare l'intera storia della cultura o della civiltà

occidentale. Anzi, come ha sostenuto Louis Dumont potrebbe essere proprio la tesi della originaria eguaglianza degli individui la caratteristica che distingue la civiltà occidentale moderna dalle altre culture che l'hanno preceduta (Dumont 1976).

Si comprenderanno così le ragioni del «carisma» di cui questa nozione ha goduto: proprio in quanto si tratta di una nozione centrale e non facilmente sopprimibile nella cultura occidentale, i suoi filoni di opposizione hanno dovuto aggrapparsi a questa nozione per rivoltarla - prendendo alla lettera i presupposti generalmente condivisi e traendone tutte le conseguenze - contro chi deteneva il controllo della società e della cultura (Walzer 1983).

2. La radice più lontana di questo concetto può venire rintracciata nella cultura greca. Il concetto di eguaglianza (*isòtes*) coniato entro il contesto costituito dalle origini della matematica, viene inteso dapprima come una categoria dell'ordinamento del cosmo, e quindi come la categoria centrale dell'ordinamento della *polis* secondo giustizia. Con questa trasposizione si crea il primo antenato del concetto di eguaglianza in senso giuridico-politico: l'*isonomia*, cioè la condizione dei cittadini della *polis* che possiedono uguali diritti e che sono sottomessi alle stesse leggi. Tuttavia, nonostante la cultura greca abbia formulato per la prima volta in modo rigoroso questo concetto, si tratta comunque di quella che oggi chiameremmo un'eguaglianza giuridica, non un'eguaglianza politica né tanto meno un'eguaglianza sociale. La concezione della società prevalente nella cultura greca è radicalmente antiegalitaria. Per Platone e il platonismo, ma anche per Aristotele, gli esseri umani sono *per natura* fra loro ineguali: alcuni sono nati per essere schiavi e altri sono nati per essere uomini liberi (non parliamo neppure delle donne!). Gli esseri umani devono perciò collocarsi in un rapporto gerarchico, e la *giustizia* va intesa come *proporzione*. Nel diritto può vigere fra esseri umani una eguaglianza «aritmetica», ma in politica si può accettare solo una eguaglianza «geometrica» (cioè l'attribuzione a individui diseguali, in modo proporzionato, di oneri e benefici diseguali) (Dann 1972).

3. La tradizione dei profeti dell'Antico Testamento, ripresa dalla predicazione cristiana dei primi secoli, introdusse con forza nella cultura occidentale l'idea di una fraternità fra gli esseri umani basata sull'universale paternità di Dio. Nel corso dei primi secoli cristiani questa idea si fuse gradualmente con l'idea dell'universale eguaglianza per natura degli esseri umani propria del giusnaturalismo stoico (Lackoff 1967).

Il cristianesimo post-constantiniano, e poi l'intera cultura medievale, riuscirono a neutralizzare le potenzialità eversive sia del dogma della universale paternità divina sia della nozione di legge naturale. Vi riuscì attraverso una sintesi geniale, sintesi che combinava il dogma del peccato originale con la concezione neo platonica dell'ordinamento gerarchico della realtà cosmica e della realtà sociale. In tal modo la teologia cristiana divenne l'apologia dell'ultima forma di società gerarchica: la società medievale. La civiltà medievale era però instabile perché conteneva i germi della propria dissoluzione. L'idea dell'eguaglianza cristiana conservata dal monachesimo sarà ripresa con toni radicali dai movimenti religiosi del tardo medioevo, da Francesco d'Assisi a Valdo, a Hus, fino ai movimenti millenaristi.

4. Giungiamo così alla grande «crisi del Seicento», nel corso della quale l'ordinamento gerarchico della società medievale si disgrega, dando luogo a un disordine che viene interpretato dagli ideologi dei ceti emergenti come l'avvento di una società atomistica, risultante dalla somma di elementi rappresentati da individui fra loro eguali per natura. Dobbiamo ora ripercorrere il duplice tragitto dell'egualitarismo moderno, ad un tempo *ideologia*, o immagine condivisa della realtà sociale, e *utopia*, o ideale da realizzare modificando la situazione presente (Dumont 1983).

La cultura del Seicento aveva a disposizione due ingredienti di cui seppe fare buon uso per costruirsi un'immagine della società opposta a quella medievale: l'affermazione rinascimentale della centralità dell'uomo, con la successiva ripresa dell'idea stoica dell'eguaglianza di tutti gli esseri umani in quanto esseri dotati di ragione (come nel giusnaturalismo di Grozio), e la concezione della natura propria della nuova scienza galileiana che, contro l'ordinamento gerarchico del cosmo platonico-aristotelico, vedeva la natura come somma, retta da leggi matematiche, di parti elementari fra loro intrinsecamente *uguali*.

Hobbes, il più geniale teorico della nuova società, ma anche il più drastico fautore di soluzioni politiche autoritarie, combina questi elementi per costruire una teoria politica: il problema della legittimità di un ordinamento politico va risolto a partire dalla tesi dell'originaria eguaglianza degli esseri umani. Infatti, nell'ipotetico «stato di natura», gli esseri umani sono fra loro eguali in quanto sono capaci di recarsi a vicenda il massimo dei mali, cioè di uccidersi l'un l'altro. Va sottolineato che nelle teorie di Hobbes e di tutti gli altri teorici del contratto sociale e del diritto naturale si introduceva così la (relativamente consapevole) finzione di una *originaria* eguaglianza degli in-

*dividui* che si sarebbe trasformata in ineguaglianza solo quando questi fossero entrati a far parte della società, che era però intesa come una costruzione *artificiale*.'

Da questo punto centrale vanno fatte discendere due conseguenze. La prima è che questa *finzione* dominerà tutto il pensiero politico almeno sino alla fine del Settecento, come pure il pensiero economico ben oltre la fine del Settecento. Questa finzione era però tanto più radicata in quanto non era solo un'ipotesi di lavoro per i teorici della società, ma era anche un tratto centrale di un'immagine del mondo condivisa dai ceti allora emergenti, e inoltre una finzione che permeava corpose e reali istituzioni sociali che venivano via via edificate (gli ordinamenti dello Stato liberale, gli ordinamenti del mercato ... ). Questo presupposto dell'originaria eguaglianza degli esseri umani si traduceva perciò in *un'ideologia* (sia nel senso di immagine del mondo sia nel senso di falsa coscienza): l'ideologia dell'individualismo (Unger 1975).

5. La seconda conseguenza che va messa in rilievo ci conduce su un terreno diverso. Questa conseguenza fu tratta effettivamente nel corso della storia: fu quella che segnò il passaggio dal giusnaturalismo classico del Seicento al «giusnaturalismo rivoluzionario» del Settecento. Allo schema diadico in base al quale dall'eguaglianza naturale si passa all'ineguaglianza sociale, Montesquieu sostituì uno schema triadico, in base al quale l'eguaglianza originaria, perduta nella vita sociale, può venire recuperata «grazie alle leggi». Questo passaggio avviene recuperando una terza eredità accanto a quella umanistico-stoica e a quella galileiano-hobbesiana, cioè l'eredità millenaristica giudaico-cristiana, che aveva avuto un suo sviluppo dal tardo medioevo alla fine del Seicento - fuori dalla cultura «elevata» - nei movimenti di riforma religiosa e poi nei movimenti religioso-politici. Con Rousseau il millenarismo viene deteologizzato e contemporaneamente viene introdotto nella cultura elevata. Rousseau elabora una concezione della storia in cui l'originale eguaglianza viene perduta attraverso l'instaurarsi di un'ineguaglianza che non è più un dato necessario ma che è anzi valutata come «funesta». La restaurazione dell'eguaglianza è vista come precondizione del superamento di tutti i mali dello stato di cose presente, visto come esito di un processo di degenerazione. I due concetti di eguaglianza e di libertà vengono collegati come reciprocamente condizionanti: l'eguaglianza può essere restaurata solo attraverso la costituzione del popolo in potere sovrano.

Negli anni precedenti la Rivoluzione francese, Mably e Dom Deschamps elaborano compiuti progetti di società egualitarie, nelle quali, con drastiche operazioni di ingegneria sociale, si sarebbero eliminate le ineguaglianze, ma anche - va sottolineato - le diversità, producendo un radicale livellamento e una totale uniformità degli individui. Queste idee faranno da sfondo all'azione del gruppo più radicale dei rivoluzionari della Rivoluzione francese, quello che faceva capo a Gracco Babeuf. Questo gruppo si spingeva fino a rivendicare, oltre *all'eguaglianza davanti alla legge*, e all' *eguaglianza politica*, anche quella che chiamerà *égalité réelle*, cioè l'eguaglianza di condizione socioeconomica.

È stato ormai scavato in profondità - fra gli altri da importanti studi del Talmon - il terreno comune sul quale poggiavano sia le teorie e le ideologie liberali sia le teorie del filone radicaldemocratico rivoluzionario del Settecento e dell'Ottocento. È proprio questo terreno comune ciò che viene rifiutato, anche se confusamente, dalle critiche ottocentesche all'ideale dell'eguaglianza. Andrà sottolineato quanto vi è di comune nelle critiche provenienti da destra e in quelle provenienti da sinistra.

6. Ricordiamo innanzitutto le meno interessanti delle critiche provenienti da destra.

Il liberalismo politico ed economico ottocentesco ha criticato gli eccessi dell'eguaglianza in favore della libertà, ma sempre della libertà dell'*individuo*. La filosofia sociale dissimulata degli economisti, anche di quelli del nostro secolo, è ancora fedele a questa contrapposizione. Teorie recenti derivanti da questo filone, come quella di Nozick che ripropone un individualismo radicale, ma anche come quella molto più interessante di Rawls, che ripropone la giustizia come «equità» (cioè come «proporzione», contrapposta all' «eguaglianza aritmetica») sono anch'esse ferme ai presupposti non esplicitati di Hobbes e dei suoi successori.

Un secondo filone critico, più interessante, è quello dell'individualismo darwiniano che ha avuto svariate ramificazioni (anche funeste) fino ai nostri giorni. Per questo filone l'eguaglianza va rifiutata perché la società è retta non dall'equilibrio, come per il filone precedente, ma dalla competizione e dalla selezione.

Veniamo ora al filone più interessante della critica «da destra» all'idea di eguaglianza: l'organicismo romantico. Tutto il pensiero romantico «antirivoluzionario» rifiuta proprio l'individualismo, cioè l'elemento comune al liberalismo e al radicalismo democratico-rivoluzionario.

Questa contestazione organicista dell'individualismo è però sottilmente subalterna all'avversario: tutto il pensiero romantico

vagheggia una società organica da restaurare proprio perché crede anche esso nel dogma dell'«ideologia moderna» secondo il quale la società moderna sarebbe *realmente* una somma di atomi fra loro combinati causalmente e isolati gli uni dagli altri. I movimenti «di destra» dell'Ottocento (cioè i nazionalismi, i pan-germanesimi, i panslavismi, come hanno ricordato Talmon e Arendt) credevano nella diagnosi di una società di individui isolati che avrebbero sentito il bisogno della Nazione e dello Stato come rimedio alla solitudine, e contribuirono così vigorosamente a rendere vera la diagnosi, contribuendo alla distruzione dei corpi intermedi fra Stato e individuo.

L'eredità del pensiero romantico (che non è solo e *tout court* di destra) sarà però importantissima per lo sviluppo delle scienze sociali, come si vedrà in seguito.

7. Veniamo ora alla critica da sinistra all'eguaglianza. Marx critica l'eguaglianza come uno pseudoideale politico, un ideale suecubo della stessa malattia ideologica che affliggeva gli ideologi della borghesia, gli apologeti dello Stato e del mercato. È la sua astrattezza che ne fa un cattivo strumento critico nei confronti della realtà esistente, condannando a perpetuarla: l'egualitarismo alla Babeuf è vittima anch'esso dell'idolatria dell'individuo borghese. All'egualitarismo Marx contrappone la prospettiva del comunismo, cioè un criterio regolatore che vuole porsi *oltre l'eguaglianza*, Nella società comunista vigerà il criterio «a ognuno secondo i suoi bisogni», che non vuole essere un criterio egualitario, in quanto non si presuppone necessariamente un'eguaglianza dei bisogni. Il comunismo non può però venire prefigurato in dettaglio, in quanto dovrebbe essere un criterio regolatore negativo. È difficile però per Marx tenere fermo il carattere negativo dell'idea di comunismo: non potendo non parlare in qualche modo della società comunista, finisce per ricadere in certi momenti in un organicismo dogmatico (i bisogni troveranno il modo di armonizzarsi senza mediazioni statali, giuridiche, etiche, ideologiche ...) che è anch'esso un opposto speculare dell'armonia spontanea del mercato asserita dai teorici «borghesi».

8. Le scienze sociali, dall'Ottocento a oggi, hanno fatto molta strada, restando grandemente in debito con Marx e con il pensiero romantico. L'immagine della società dei sociologi, degli antropologi, e della *melior pars* degli economisti ha ormai poco a che vedere con l'immagine «meccanicistica» della società somma di atomi che era stata propria di Hobbes, di Adam Smith,

ma anche di Rousseau e di Babeuf. I termini del problema dell'eguaglianza sono così anch'essi spostati. Dopo il funzionalismo e le teorie della complessità sociale, la società non può più essere rappresentata su un unico spazio cartesiano, nel quale un punto occupa una e una sola posizione. La società va invece rappresentata su una molteplicità di spazi cartesiani: un punto che occupa una posizione in una di queste rappresentazioni ne può occupare una diversa in un'altra (per esempio, un individuo che ha una posizione relativamente bassa nella gerarchia della distribuzione del reddito può occupare una posizione relativamente elevata in termini di status, ecc.). Un'alternativa *globale* fra gerarchia e livellamento come principi di organizzazione sociale non sembra così essere più proponibile.

Inoltre, la società non può più essere creduta «artificiale»: non si può pensare a una esistenza prioritaria di *individui* e *cose materiali* rispetto alle relazioni sociali. Anche le relazioni sociali sono realtà corpose che non è giustificato presupporre «posteriori» agli individui. L'alternativa fra atomismo individualistico e organicismo è perciò anch'essa un'alternativa viziata.

Questo diverso approccio delle scienze sociali del nostro secolo può avere contribuito a smantellare alcune «inibizioni» proprie dell'ideologia moderna: può avere favorito cioè la presa di coscienza del fatto che gli esseri umani sono radicalmente *diversi*, ciò che non vuol dire *diseguali* in quanto esistono differenze naturali (di sesso e di età) e culturali (culture, tradizioni religiose, etnie) che non devono necessariamente venire sottaciute, o rimosse, o combattute. Queste differenze o diversità non militano di per sé a favore della diseguaglianza, ma neppure potranno mai sperare di venire riassunte e dissolte nel superamento finale della «funesta ineguaglianza» rousseauiana.

Nella direzione del superamento di un'immagine hobbesiano-rousseauiana dell'uomo e della società va anche il contributo delle sole critiche formulate da destra all'eguaglianza in tempi recenti che presentino una qualche novità teorica: le critiche derivanti dalla sociobiologia e soprattutto quelle derivanti dall'etologia. Secondo le (certamente più che discutibili) speculazioni della sociobiologia esistono basi genetiche del comportamento, basi che condannerebbero il comportamento umano alla conflittualità e all'«egoismo» (Wilson 1975). Secondo le teorie dell'etologia, teorie ben più ricche di corroborazione empirica, il comportamento animale, e quindi anche una larga parte del comportamento umano, è il risultato di un processo di selezione di comportamenti adeguati alla sopravvivenza della specie. Le modalità di comportamento in tal modo selezionate costituisco-

no nella specie umana una sorta di sostrato precedente la «cultura». La stessa formazione di gerarchie ha basi etologiche e può essere osservata ampiamente nelle società animali. La gerarchia non può quindi essere intesa rousseauianamente come un portato artificiale della «cultura» (Lorenz 1974).

Che fare allora dell'idea di eguaglianza? Certamente non abbandonarla, ma anzi difenderla dalle ideologie globali dell'ineguaglianza che vengono riproposte da diverse parti. Tuttavia, per poterla conservare, questa idea va scomposta e demitizzata. Radicali progetti egualitari su singoli terreni (reddito, partecipazione politica, accesso alle informazioni ... ) sono oggi proponibili più che mai. Ma a questi progetti non va chiesto ciò che non possono dare. Nessun progetto di eguaglianza su un singolo terreno ci darà mai, come un sovrappiù, l'eguaglianza globale su altri terreni (per non dire che non ci darà mai la natura umana incorrotta, come si aspettava Rousseau). Non è scandaloso, anzi è del tutto logico, che l'eguaglianza nella distribuzione del reddito lasci sopravvivere, e anzi in un certo senso rafforzare, l'ineguaglianza nell'accesso al potere politico (Walzer 1983). Ma sarà ugualmente auspicabile la ricerca dell'eguaglianza? (Con quali limiti sarà da stabilire caso per caso. Limiti ve ne saranno inevitabilmente). E inoltre la realizzazione del massimo di eguaglianza sui diversi terreni non assicurerà la soluzione di problemi di altro genere, quali quelli messi in luce dal pacifismo, dall'ecologismo, dal femminismo.

È certamente in corso in questi anni un'offensiva ideologica all'insegna della naturalità dell'ineguaglianza: vanno in questo senso la sociobiologia, il neoliberismo economico, e diverse altre correnti nostrane.

Se una conclusione si può trarre dal discorso fatto è che ciò che *non* occorre è una controffensiva ideologica che rilanci l'eguaglianza come *valore*. Più che di valore, si è trattato di uno *schema*, utile per formulare un progetto. E il progetto delle varie correnti «progressiste» della modernità, se non va abbandonato, va però tradotto in altri progetti, molto più complessi e articolati. La condizione perché i progetti di una possibile sinistra futura siano più che l'altra faccia della cultura dominante, è che le eguaglianze siano mantenute nello stato di progetti ben determinati e locali, e che il criterio di valore che sta alle loro spalle - la liberazione dall'oppressione - sia mantenuto invece nello stato di criterio negativo e aperto.



## Bibliografia

- H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and World, New York 1951, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, III ediz., 3 voll., Bompiani, Milano 1977.
- N. Bobbio, *Eguaglianza*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. II, Roma 1975, pp. 355-364.
- O. Dann, *Gleichheit*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett, Stuttgart 1972-84, 5 voll., vol. II, pp. 1000-1046.
- R. Dumont, *Homo Aequalis*, Seuil, Paris 1976, trad. it. Adelphi, Milano 1984.
- R. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris 1983.
- S.A. Lackoff, *Christianity and Equality*, in J. R. Pennock e J. W. Chapman (a cura di), *Equality*, 2 voll., Atherton Press (Nomos IX), New York 1967, vol. I, pp. 115-133.
- K. Lorenz, *Das sogenannte Base. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Borotha-Schoeler, Vienna 1963, trad. it. *Il cosiddetto male*, Il Saggiatore, Milano 1969.
- R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, trad. it. *Anarchia, Stato, Utopia*, Le Monnier, Firenze 1981.
- J.1. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*, trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici* a cura di E. e M. Garin, 3 voll., Laterza, Bari 1971, vol. I.
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1983.
- I. Talmon, *The Rise of totalitarian Democracy*, Beacon Press, Boston 1952, trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967.
- J. Talmon, *Political Messianism: the romantic Phase*, Praeger, New York 1960.
- R.M. Unger, *Knowledge and Politics*, The Free Press, New York 1975, trad. it. *Conoscenza e politica*, Il Mulino, Bologna 1983.
- M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983, trad. it. *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987.
- E.O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975, trad. it. *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1980.